

キリスト教聖霊運動における理論化の一事例：モートン・ケルシーの所論をめぐって

著者	池上 良正
雑誌名	哲学・思想論集
巻	18
ページ	57-86
発行年	1993-03
URL	http://doi.org/10.15068/00157437

キリスト教聖霊運動における理論化の一事例

——モートン・ケルシーの所論をめぐって——

池 上 良 正

一

二〇世紀最後の四半期は、世界各地の伝統宗教において、保守主義の復興や、新たな霊性運動の高まりが見られるが、キリスト教においても、いわゆる「聖霊主義的」な教派の台頭が顕著な現象となりつつある。すなわち、現代における「生ける神」の働きと、その直接的体験の可能性を認め、聖霊のバプテスマ、異言、預言、神癒、悪霊祓いなどを、積極的に評価・宣揚するキリスト教の信仰運動である。その直接の起源は、今世紀初頭のアメリカに起こったペンテコスタリズムの運動に求められるが、これは二つの世界大戦を経て、一九六〇年代には「ネオ・ペンテコスタリズム」あるいは「聖霊カリスマ運動」の名で、超教派的、階層縦断的な信仰復興運動として注目を集めるようになる¹⁾。

さらに八〇年代に入ると、とくに福音主義的な教派との結合のなかで、「聖霊の第三の波」といった展開も知られるようになる。この運動の直接の発信源は、ロスアンゼルスにあるフラー神学校のピーター・ワグナー、ジョン・ウインバーといった宣教学、教会成長学の指導者たちの活動にある。しかし現実的には、アメリカ国内はもとより世界各地におけるペンテコスタルで体験主義的な教会活動の高まりと急成長に対して、権威ある神学校の指導者の一部が、いわば「後追い」の形でこれを追認し、理論化を進めてきたという経緯があり、「聖霊の第三の波」といった呼称自体が、こうした広い裾野をもった世界的現象に一定の権威を付与し、従来こうした運動に懐疑と軽蔑の視線しか向けてこなかった一般の

人々にもアピールする、象徴的標語になったと見ることができ⁽²⁾。

フラー神学校における「第三の波」の主張の背景には、第三世界における宣教師たちの実践体験や、留学生たちの証しの働きがあり、これが大きな影響を与えたといわれている。換言すれば、八〇年代以降の聖霊運動では、従来のペンテコスタリズムやカリスマ運動に見られなかった新たな特徴として、それが何よりも第三世界に触発されて形成された、という点が指摘できるのである⁽³⁾。運動の内部においても、新たな視点からの教会史の再検討を通して、「西洋型神学の世界観を転換するパラダイム・シフト」⁽⁴⁾を志向する動きなどが見られる。

「第三の波」といった呼称からも知られるように、内部からの視点では、こうした運動がキリスト教という「世界宗教」の完結性を前提に、その内発的展開過程として把握されることが多い。一方、社会学や人類学の諸研究では、これらの運動が、急速な都市化や産業社会化への適応に苦慮する人々の要請に応える役割を担っている点⁽⁵⁾が、とくに注目されてきた。これらを西欧型近代化に対する非西欧的対応という従来の図式のなかで捉えるか、あるいは情報化、大衆社会化、消費社会化といった指標に示される「ポスト・モダン」状況への変質に伴う現象として捉えるかは、様々に意見が分かれるところであろうが、いずれにせよ、アメリカのニュー・エイジ運動や、工業化の進行する都市型社会における霊術的な新宗教の台頭なども連動した現象として捉える視点が重要となる⁽⁶⁾。

筆者はすでに、沖縄県における聖霊主義的なキリスト教の事例調査をふまえ、とくにシャマニズム的基盤が濃厚な非ヨーロッパ社会における、聖霊主義的キリスト教の急速な再生現象に注目した⁽⁷⁾。そして、宗教学の立場からは、これらを単に世界宗教の内発的展開という視点、あるいは逆に、土着文化への吸収・還元といった視点ではなく、シャマニズムという自律的な宗教体系と、普遍主義的な志向性をもつ制度的宗教とが相互に触発し合う、民衆宗教の具体的動態として捉えるべきである、という視点を提示した。そこでは、キリスト教に代表される世界宗教のグローバル化という観点と並んで、シャマニズムに代表される民衆宗教のグローバル化という観点が必要となる⁽⁸⁾。

こうした視点は、キリスト教の理論的リーダーたちのあいだにも徐々に現われ始めている。もとより、カリスマ運動から「第三の波」の展開を支持する当事者にとって、土着のシャマニズムや、それに触発されたニュー・エイジャーや世界各地の新宗教運動などは、まさに世紀末における悪霊の活動の高まりを示すものであり、ジョン・ウィンバーの著書、『力の伝道』に代表されるように、聖霊の力による悪霊との積極的な戦

いと、その徹底的な排除こそが、現代キリスト教徒の使命とされるのである。しかし、その一方で、すでに植民地支配のもとでの強圧的な布教が不可能となつた現代の宣教活動は、シャマニズムに代表される伝統宗教や、民族主義的な新宗教と競合しつつ、なおかつキリスト教の独自性を主張しなければならないという困難な状況に直面する。たとえば神癒の宣教を前面に打ち出した場合、その直接の「効果」のみを問題にするならば、「伝統的呪術師に治せなかった病気が教会で癒された」事例が増加するにつれて、「教会で治らなかつた病気を呪術師が治した」事例も累積されるという事態が生じる。そこでは単なる治病の効能を超えた一定の教説によつて、キリスト教的癒しの独自性を確保することが必要になると同時に、非キリスト教文化圏における伝統的宗教体系の再評価という課題も要請されてくる。

こうした状況のなかで、聖霊運動の擁護も、単純な体験主義の称揚に留まらず、広い学問領域や思想的背景のなかでの理論化が試みられるようになっていく。それらのなかには、当人の自覚や意図とは別に、西欧世界の支配的な世界観や人間観に揺さぶりをかける契機が認められる場合もある。たとえば、アメリカ聖公会の司祭、モートン・T・ケルシー (Morton Trippé Kelsey) の所論などには、上述の問題関心に照らして、極めて興味深い視点が多く見出される。聖霊運動自体が周縁的な小教派に留まっている日本では、彼の活動や理論もまた、一部のリーダーを除いてほとんど知られていない。したがつて本稿では、とりあえず彼の所論とその背景を素描することを課題とし、さらに、筆者の観点から重要と思われる若干の注目点を指摘してみたい。

二

ケルシーは一九一七年生まれの、聖公会司祭である。イリノイ州のデビュに生まれ、ペンシルベニア州のパーマルトンで少年時代を過ごした。プリンストン大学の聖公会神学校の大学院を修了後、さらにカリフォルニア州のクレアモント・カレッジで勉学を続けた。本格的な著作活動の開始は一九六〇年代以降だが、すでに今日に到るまで三〇冊近い著書が公刊されており、特に八〇年代以降の活動には目ざましいものがある。³⁾

彼の理論の中心的課題を一言でまとめれば、心理学、とくにユング的な深層心理学と神学との統合という野心的なものである。ここから直ちに予想されるように、彼の所論はカリスマ運動内部の熱心な実践者からは、やや危険視される側面をもっている。カリスマ運動ないし「第三の波」の中心的理論家というよりも、むしろ熱狂的な支持者たちからは、やや距離をおいた位置から、こうした運動のポジティブな側面を評価し

うる神学の確立を目指している理論家のひとり、といえよう。しかし、一般に体験主義的理解や実践活動が先行し、神学的基盤が弱いといわれるカリスマ運動において、ケルシーに代表されるような理論家たちの影響力は小さいとはいえない。事実、ジョン・ウインバーも一九八六年の『力の伝道』のアメリカ版初版の序文で、とくに理論的啓発を受けた著作として、初期の著名なペンテコステ著作家であるドン・ルド・ギアの『霊的賜物について』と並んで、ケルシーの七三年の著書、『癒しとキリスト教』をあげている。⁽¹⁾

カリスマ運動の理論家たちの多くがそうであるように、ケルシーの著作活動も純粹に理論的な研究の蓄積のなかで形成されたものではない。むしろ彼自身の人生史、および聖公会司祭としての実践活動と深く関わり合っている。彼自身の回想によれば、ケルシーは病気がちで抑鬱的な幼年時代を過ごした。誕生時に脳を強く圧迫されたことがもとで、聴力障害や情緒障害を疑われた時期もあった。幸い知能検査の好成績によって、周囲の冷たい視線からは救われた。とはいえ、彼が幼年時代を送ったのは、打算的で現実的な思考の染み着いた中産階級の企業人たちが住む東部の町であった。教会学校での形式的なキリスト教信仰も、「自分たちが何を信じているのか全く分かっていない人々」から教えられた。彼にとつての唯一の支えは母親の愛情であった。彼女は「私（ケルシー）が知る限り、最も親切で、最も優しく愛情深い人」と表現されている。

しかし当時の社会環境のなかでは、彼女のように自己犠牲と他者への献身を第一とするような生き方は、単に嘲りの対象でしかなかったという。やがて彼はプリンストンの大学院に進み哲学を学ぶが、ここでの講義は人生の意味に思い悩む彼にとつて、懷疑を強めるものでしかなかった。ある教授は授業中に信仰の重要性を主張したケルシーに対して、徹底的な罵倒と嘲弄の言葉を浴びせかけた。二二歳の年、心の支えであった母親が他界する。その翌年、彼は大学院をやめて陸軍学校の中等部に教師として就職するが、こともあろうにフットボール・チームのコーチを押しつけられ、人生の無意味さに思い悩む暗い日々を過ごすことになる。二年後の一九四一年、彼は再び神学校に入り、キリスト教の基礎を学び直す決心をする。当時は聖職希望者が極端に少ない時代だったため、彼の希望は比較的容易に受け入れられた。ここで彼は新たな師や思想に触れることによって、哲学研究によって傷つけられた信仰を徐々に取り戻してゆく。いくつかの教会で聖職者の訓練を受けるなかで、妻のバーバラと出会い結婚、三人の子供をもうけた。

やがてケルシーは正式の司祭に就任し、カリフォルニアの新教区に赴任することになった。ネオ・ペンテコステとよばれるカリスマ運動の出发点として、しばしば一九六〇年四月という時期が特定される。この月、カリフォルニア州バンナイズの聖公会・聖マルコ教会の司祭であった

デニス・ベネットが、その五カ月前の自らの異言体験を会衆の前で語ったことがもとで、教会を追放されるという事件が起こった。この出来事は「聖マルコの受難」事件としてアメリカ全土に知れ渡り、以後、カリスマ運動は第二バチカン公会議以後のカトリックをも巻き込んだ聖霊刷新運動として、野火のような広がりを見せたのである。こうした霊的現象は、すでに五〇年代後半から、聖公会、ルーテル教会、長老教会などにおいて頻発していたと言われる。カリフォルニアと聖公会という符合を見ただけでも、ケルシーが赴任した教会が、まさにそうした運動の中心付近に位置していたことが理解されよう。

ケルシーはすでに聖職訓練時代から、神癒の業に関心を示し、所属する教会にチャールス・ウィストンやアグネス・サンフォードといった著名な神癒の指導者を招いたりしていた。しかし、当時の彼はまだ完璧な合理主義者で、知的信仰はあつたが、神性(the Divine)の体験的知識は全くなかった。そのため礼拝はルーティーンに流れ、会衆たちにも信仰の活気は感じられなかった。次第に募る不安のなかで、彼はいくつかの悪夢を見、しかも夢で示唆された通りの不安が現実になるという体験をする。また、真夜中に「闇の声」に語りかけられる体験もあった。そこでは彼の発言と信仰とが一致しておらず、分裂したペテン師であることが暴露された。同じ声は彼が信徒を前にした説教の最中にも、「おまえは本当は、その場当りの説教を信じてはいない」などと囁きかけてきた。彼の不安と焦燥感はず次第に強まり、ついには心身症的な症状に陥る。こうしたなかで彼を助けてくれたのは、キリスト教内部の人間ではなく、外部のユング派の分析医であつた。名前はマックス・ツェーラーといつて、ナチの収容所から奇跡的に生還したユダヤ人であつた。この心理学者の忠告に従つて、夢に耳を傾けるなかで、ケルシーの信仰生活には次第に生氣が蘇つていった。彼が夢によつて気づかされた霊的世界の實在を確信をもつて語るとき、教区は活気づき、集会は熱気を帯び、信徒は増えていったという。

一九五九年、彼はチューリッヒに渡り、一学期間、最晩年のユングのもとで心理学を学ぶ。やがて六〇年代に入ると、ケルシーは積極的に著作活動を開始するが、それはみずからの体験とユング理論から学んだ霊的世界(spiritual world)の實在への確信をベースに、折から台頭してきたキリスト教のカリスマ的刷新(Charismatic Renewal)の諸現象を吟味し、大筋においてこれを擁護するものであつた。一九六八年に発表した『夢——霊が語る闇闇の言葉』という著作が認められて、翌六九年、インディアナ州のノートルダム大学に招かれ、約二〇年間、当大学の神学部で教員として勤務した。この本は、旧約、新約、初期教会から近代にいたる教会史の事例などを辿りながら、キリスト教的伝統における夢や

ヴィジョンの重要性について論じたもので、彼の代表作のひとつである。

大学退職後はカリフォルニアに戻り、現在は内外での講演活動や著作活動に専念しているが、一九八八年一二月に末の息子を脳炎で失うという体験を経た後は、死や復活に関わる主題への言及が特に目立つようになっていく。^⑫一九九一年には、生命の樹の再生や自然の聖性への深い瞑想から生まれた詩集『祈りとセコイア杉の種』なども公刊している。

三

ケルシーの所論の一例として、まずキリスト教的癒しの正当性について論じた『心理学・医療・キリスト教の癒し』という著作を取り上げてみたい。^⑬本書は一九七三年に出版されて話題を呼んだが、一九八八年には改訂版が出されている。彼によれば、合衆国だけでも年間数千億ドルが国民の健康の維持のために費やされている。しかし、多くの人にとって「健康」とは、全く現世での肉体の保全と同義である。一方で一九世紀以後に登場したセクト的教派や新宗教の信仰治療が幅をきかせ、いわゆる第三世界における独立教会のなかに、積極的な治病活動による目ざましい教勢の拡大が注目されるものの、欧米の主流教派はリベラル派、保守派を問わず、宗教的手段による肉体や精神の癒しに、ほとんど関心を示してこなかった。むしろ「信仰治療」などという言葉を聞いただけで、これを嫌悪し、異端視する傾向さえある。彼は、ある東部の州の病院で企画された「霊的治療」に関する研究会の逸話を紹介している。案内状は周辺の医師と牧師に対して出され、医師は一人を除いて全員が返事を出し、八割が参加したが、牧師のなかで返事を出したのは五割、出席者は三割に留まったという。^⑭ケルシーは現代の聖職者に顕著なこうした嫌悪や気遣いを、キリスト教の精神に照らして不当なものとする。彼は独自の教会史の回顧と、ユングを中心とした深層心理学的な解釈を武器に、キリスト教会における癒しの活動の正当性を擁護するのである。

ケルシーによれば、近代プロテスタントが霊的癒しを無視し、あるいは敵対視する理由として、四つの背景が考えられるという。^⑮その第一は、今世紀の初頭以降に支配的となった物質主義的確信である。すなわち、われわれの肉体は物質的・身体的医学によつてのみケアできるという確信であり、その前提には素朴な唯物主義が隠されていた。平均寿命の延びや乳幼児死亡率の低下などが、人々のこうした確信を揺るぎないものにした。キリスト教会は中世以来の霊肉二元論を建前として、これを容認した。教会は倫理的・道徳的価値を担当し、病いはすべて病院と近

代医療に委ねるという分業が確立したのである。魂が肉体に影響を及ぼすかもしれない、といった可能性は排除された。一方、今世紀の中頃から精神医学や心身医学の発達によって、精神と肉体の相関が改めて注目されるようになる。しかしながら、唯物主義的な近代医療観をいとも容易に受け入れたキリスト教会には、こうした新しい兆しに対応しようという姿勢が、ほとんど欠けていたという。

ケルシーは、物質主義的確信に捕らえられたクリスチャンたちによる霊的治療への反発のいくつかを取り上げている。たとえば、聖書に描かれた癒しの奇跡などは、異教の影響を受けたもので、本来のキリスト教的な要素ではない、といった反論がある。ケルシーはひとつのデモンストラーションとして、癒しや奇跡物語をすべて削除した新約聖書を作り、こうした主張をする人たちに配って大きな衝撃を与えたというエピソードを紹介している。そこでは聖書は陳腐な道義書となり、生き生きとした力と魅力がほとんど失われてしまったのである。また、信仰による癒しは、実は医学的な用語で説明できるという合理的解釈も世に溢れている。つまりそれらはすべて「心の病い」、すなわち心理学的な病いならば治り得る、という説明方法である。これに対してケルシーは、心理的あるいは心身相関的な病いだから「信仰でも」治りやすい、などというのは全くの事実誤認であるという。実際には、病気のなかで最も厄介で治りにくいのが心身相関的な病いなのだ。そして、彼によれば病気の大半は多少とも心身相関的である。精神と肉体の両面に深く食い込んだ病いが治ったとすれば、それこそまさに「奇跡」である。「心の病気であれば、信仰でも治る」などという説明は、物質主義的確信に捕囚された言葉のすりかえだという。

信仰治療に抵抗する背景の第二は、「信仰の試練としての病い」という考え方である。これは病気などの災いの原因を究極的には神に一元化する思想を前提としている。悪の実体や悪霊などの存在を否定する以上、すべては神の業となる。神は人間の父親とのアナロジーで捉えられ、個人を矯正する手段も教育と処罰に還元される。病気は神の愛による処罰なのだから、神から氣に入られた者はど病気が多くなるとか、病気は信仰に目覚めさせる恩寵などとして解釈される。どのような天災も、苦しい病いも、神の恵みとして受け入れざるをえない。牧師にできるのは霊の救済だけで、精神や肉体の治癒には関与できず、むしろ病気のときこそ悔い改めのチャンスとされる。こうした考え方はヨブの友人たちには説得的だが、新約聖書の精神ではない、とケルシーは批判する。たとえば福音書の数多くの癒しの逸話のなかで、イエスが病人の「罪」について言及したのは二回だけで、それも何か具体的な罪が病気の原因になったことを示唆するものではない。ある種の病気が道徳的・宗教的欠如から起こるとしても、決してあらゆる病いが罪から生じるなどとイエスは考えていなかった。憑かれた者を苦しめる悪霊は、むしろ明確な悪の実

体として存在が認められていた。病気に苦しむ人に必要なのは、理解と共感であつて、裁きや処罰ではない。イエスの宣教の本質は、あくまでも創造的な愛の靈力と癒しを与えることであつたとされる。

第三は、天啓史観(Dispensationalism)として知られる教説である。すなわち、神は当面の間、癒しの宣教を与えたが、それは教会が軌道に乗るまでの一時的な天啓であつたとするもので、初代教会確立以後の癒しや奇跡はすべて否定される。ケルシーによれば、この教説の影響力は強く、特にプロテスタントではルターもカルヴァンも、基本的にこの教説を受け入れたため、その後の多くの神学から癒しが排除されることになつたという。バルトもまた、初期におけるブルームハルトへの評価などにもかかわらず、この考え方を踏襲したとする。ジョン・マクワリーの『二〇世紀の宗教思想』では、一五〇人の神学者が論じられているが、人間の精神的・身体的健康に宗教生活が与える効果を強調している者はひとりもない⁽¹⁶⁾。それらの話題は専ら精神医学や心身医学の場に追放された。

言うまでもなく、この「天啓史観」という用語自体は英国プリマス・ブレズレンのジョン・ダービーによつて一九世紀に作られた新しい神学用語であり、これが特定の立場を表明するものとして通俗化したのは、一九〇九年の『スコフィールド・レファランス・バイブル』以降といわれる⁽¹⁷⁾。一般に天啓史観は根本主義的な終末観や前千年王国論と結びついたため、ペンテコステ・カリスマ派も、こうした教説に同調する限り「天啓論者」とされることがある。しかし一方では、現代における癒しや奇跡を否定するという二面性をもっている。ケルシーはむしろこの後者を批判することによつて、反天啓論の立場を取るのである。

第四は、二〇世紀の神学界に大きな影を落とした実存神学の影響である。実存神学は自由主義神学に対する深い批判的視座をもちながら、結局、個人の物質的肉体を離れた超自然的・非物質的な実在を受け入れることはなかったという。それは「実存」を超えたいかなる力も認めないという限定によつて、閉じられた体系としての科学的な世界観を公理として受け入れた。特に第一に掲げた物質主義的確信と自覚的に結びついたのが、ブルトマンであつた。ケルシーは二〇世紀のキリスト者から、天使、悪霊、超感覚的な知覚、夢やヴィジョンの意義などを一掃することになつた元凶のひとつとして、ブルトマン神学を激しく批判するのである。

こうした反論を提示したうえで、ケルシーは旧約、新約、初期教会、およびその後の教会史の史料の中に見出される癒しの事例を辿りながら、今日のキリスト教界に支配的なこの四つの立場が、いずれも根拠をもたないことを立証しようとしている。その議論は多岐にわたり、簡単な要

約を許さないが、とりわけ注目されるのは、彼が四福音書におけるイエスによる四一の癒しの事例（重複を入れれば七二事例）の綿密な考察をふまえて、イエスによる癒しが、その特異な人間観の上に成り立っている、と主張している点である。すなわち、イエスの人間観は、旧約的世界から現代までを貫いて、多くの人たちに共有された一般的な人間観とは根本的に異なる特異なものであった、というのである。⁽¹⁸⁾

多くの人たちに共有された一般的な人間観とは、現代社会ですでに自明視された暗黙の人間観である。それを敢えて言語化していえば、人間のパーソナリティー、ないしは心には、ただひとつの本質的な中心があつて、それは本人の意識的選択によつて行為を決定できる、というものである。人は何が正しく、何が間違っているかという知識さえ持つならば、もし意志が善ならば善い事を行なうだろうし、意志が悪ならば悪を行なうであろう。従つて、邪悪な行為とは我々の邪悪な意志の結果であり、邪悪な意志は処罰によつてのみ変えることができる。十分に処罰すれば、十分に変わる（べきである）。それでも変わらなければ、その人はもはや修復不能なほどに邪悪であるか、異常なのであるから、隔離するか抹殺しなければならない。ケルシーによれば、今日の社会生活の根底には、この極めて単純な人間観が暗黙のうちに横たわつており、それは旧約世界にまで遡りうるほどに根の深いものであるという。そこでは、人間は単一の統合された人格であつて、「正常」である限り、自分が何をしているか、なぜそうしているかを常に知り、自己を統御できる（従つて、統御すべき）存在として捉えられる。

こうした人間観は特に自覺的に言語化されない。それはキリストの時代以前から今日に到るまで、ほとんど挑戦を受けてこなかった人間本性に対する基本的理解である。重い心の病いや精神の障害といわれるものにも直面しない限り、この暗黙の人間観に疑問を呈する者はほとんどいない。刑務所、少年院、精神病院は、すべてこの人間観の上に成り立ってきた。しかし、とケルシーは言う。すでに我々の世界観の一部になつてしまったこの人間観は、悲劇的に不適切なものである、と。

ケルシーによれば、イエスはこうした一般的な人間観とは極めて異質の、特異な人間理解を示していた。彼は人間をはるかに複合的な存在として扱つたのである。イエスは人格には様々な中心がありうることを認めていた。彼もある点までは、人間が自己の人格の意識的な統御力を持つており、それは鍛えられ、伸ばされねばならないことを教えた。意識的統御の重要性と個人の責任の強調は、キリスト教社会の指標のひとつとなつた。しかし、これに加えて、イエスは人間が「霊的な力」すなわち心霊的な実在によつて影響を受ける者であることを明確に信じていた、とケルシーは言う。病いや苦悩の原因には、人間の意識や意志的統御を超えた多くのものが存在する。イエスの教説にはしばしば天使や神の使

いが登場する。彼は人間がこうした積極的な靈的力に助けられ、啓発され、指導されることがありうることを認めていたばかりでなく、邪悪で不浄な悪霊たちによって憑依されうる存在であることも信じていたという。

こうした重層的で複合的な人間理解を解き明かす手段として、ケルシーが示唆を求めるのがユングの学説である。以後、ユングの学説紹介とその意義についての議論が展開されるのであるが、ここで興味深いのは、近代医学は癒しの行為に関して、イエスと同じく裁きを含まない態度を採用した、という指摘である。つまり、近代医学は細菌やウィルスといった外在的な病気の原因を指摘することによって、病人そのものを非難の対象から解放しえた。これは悪霊の存在を認めることによって病人の意志と災厄との直結を否定した、イエスの癒しの態度の延長線上にあるというのである。近代医学の祖は、しばしば云われるヒポクラテスやガレノスではなく、ナザレのイエスこそ、その直接の祖であるという。⁽¹⁹⁾

ここで示されているのは、近代医学をまるごと唯物科学と断罪し、それに対抗して愛の信仰治療を称揚するといった、カリスマ運動の指導者がありがちな単純な議論ではない。むしろここでは、イエスがそれに対決した、旧約世界から近代の教会までを貫く暗黙の人間観が問題視されている。この人間観に固執したまま心身相関的な病因論に踏み込むならば、その弊害は「唯物的」な近代医療のそれよりも悲劇的なものとなるだろう。なぜなら、そこでは病いに苦しむ当人の意識や意志そのものが、攻撃の対象になりかねないからである。心身相関説に基づく病因論の通俗化は、当人の心的態度そのものへの非難となり、病者をいつそう傷つけることになる。キリスト教会における癒しの行為を難しくさせ、それ故に消極的にさせてきたのは、すべての災厄の原因を神に一元化する神学と、統御可能な意識的主体という一元的な人間観であった。

ケルシーはこのように、イエスによる「愛の癒し」の特異性を、近代の「物質主義的確信」に対してばかりでなく、キリスト教会の中枢に巣喰ってきた「一般的人間観」に対決するものとしても位置づけるのである。この特異性は、それまでのユダヤ教、ギリシア・ローマの宗教はもとより、未開宗教やヒンドゥー教・仏教の治病儀礼とも決定的に異なるものとして提示される。ただし、ここで注意しなければならないのは、彼が「一般的人間観」として特に詳述しているのが、ギリシア・ローマの哲学・宗教、ユダヤの律法主義、中世・近世の神学・哲学思想、それに近代西欧的な価値観を身につけた現代人の思考法などであり、少なくともその射程にあるのは、西洋文化の「主流」と称されてきた人間観に限られていたという点である。これに対して、イエスが認めていた靈的世界の実在性は、むしろ当時の一般民衆の民俗的信仰との共通性が示唆されていた。そして、民衆的な宗教には、ケルシー自身がユングに依拠しつつ主張するような人間の内面世界の複合的構造を認める視点が生き

つづけており、「イエスがこうした民衆的な方式を変えようとした証拠は何もない」⁽²⁰⁾とまで断言している。後にも触れるように、ここにはキリスト教的癒しと、シャマニズムに代表されるような民俗宗教的基盤とのつながり、あるいは、キリスト教的癒しの内在的理解を通しての、民俗宗教の再評価という、興味深い問題が伏在している。

ケルシーの癒し論には、キリスト教的な癒しが異教のヒーラーたちの行為に比べて「効果」が高い、といった主張はほとんど見られない。彼の議論の中心はイエスの癒しを支える人間観・救済観の独自性に向けられている。そして実際のところ、具体的効果の問題は、人間の能力や判断を超えた神秘の事柄であるとされる。癒しの行為によって即座に治る者もいれば、治らない者もいる。それは本人の信仰や道徳的態度とは必ずしも連動していない。悪の存在理由などとともに、クリスチャンはこの問いに最終的な答えを期待することはできないという。人間の努力と神の恩寵との関係についていえば、ケルシーの立場はかなり折衷的である。彼は一方で「曲がった木を直すのは、いかなる信条でも意志でもない。しかし、それは支柱を立てる庭師のやり方で訓練されねばならない」⁽²¹⁾として、自己鍛錬・教育・主体的努力などの役割を強調する。救いは本人の努力とは全く無関係に神の行為として実現されるのではないとして、予定説を批判する。しかし他方では、信仰さえ強ければ如何なる病気で治る、といった立場は否定される。努力しても効果が現われない場合こそ、周囲の助けや、本人の忍耐と勇気と信仰が必要だとされる⁽²²⁾。

福音書精神を引き継ぐ癒しの実践は、初期教会でも盛んに行なわれていた。しかしそれは、ローマのキリスト教公認を境に次第に後退していった。癒しの宣教の伝統は東方教会では維持されたが、西欧のキリスト教世界においては、五、六世紀を過ぎるとほとんど姿を消すことになった。ケルシーはこうした歴史を辿りながら、その様々な要因を論じるとともに、抑圧され排除されながらも伏流の如く持続してきた伝統が、近代に入って再び復興の兆しを見せていることを指摘する⁽²³⁾。具体的にはウェスレーによる信仰復興から、一九世紀アメリカにおけるセクト運動、二〇世紀の世界的な聖霊運動への流れである。さらに無意識の発見に始まる精神分析学や深層心理学、心身医学などの発達も重要な契機として特筆されている。そして、今やキリスト教神学は、宗教的な癒しに正当な場を与え、これを理解できるような世界観を提示すべき時期に來ているという。キリスト教会における癒しの実践は、正当な宣教行為として、教会の奉仕活動のなかに場を認められるべきである、と結論づけられるのである。

四

ところで、ケルシー理論の最大の特徴は、彼がユングを学ぶことによって構築した独自の人間観・世界観である。彼はこれをモデルとかスキームとよんで、図式化する努力が続けている。図1〜3は、上述した癒しに関する著書に掲載されたこのモデルの具体例で、その形成過程が示唆されている。こうした図は取り上げるテーマや思索展開によつて少しずつ変化しながらも、彼の著作のほぼすべてに登場する。

図1はフロイトのモデル、図2はユングのモデルとされ、いずれもケルシーによるフロイト・ユング解釈を示している。ケルシーによれば、フロイトは精神病に物質的原因があることを否定しなかったが、脳や意識的態度に加えて、さらに深いところに隠れた無意識部分を見出したという。しかし、ここには人間の自我を超えたところから利用できるような宗教的な助けが入り込む余地はなく、彼の人間観は基本的に悲観的なものにならざるをえなかったとする。

これに対しユングは、人間が物質的な生き物であると同時に、非物質的な実在の次元に接し、それに取り囲まれていることを見ぬいていた。そして、夢、ヴィジョン、直観、癒しの恵みなどは、彼が類心的領域(the psychoid realm)とよんだ、このもうひとつの次元に関わるものであることを明らかにしたという。フロイトは無意識もまた合理的に思考するものと捉え、精神において密かに作動する検閲によつて、この本質的に合理的なコミュニケーションが歪曲されると考えたのに対して、ユングは無意識が最初から合理的に思考するものではなく、夢やイメージを通して象徴的・隠喩的にコミュニケーションしてくることを認めた。さらに重要なことは、ユングがこの広大な次元の複雑な構造に分け入り、人を全体性に導こうとする「癒しの実在(healing reality)」とともに、人を破壊に導こうとする破壊的力の存在を突き止めた点である、とされる。ケルシーは、ユングが悪を単なる善の欠如などではなく、ひとつの実在と見ていたとして、この点を評価するのである。

こうしたユング解釈をふまえて、ケルシーがキリスト教徒の立場から自らの人間観・世界観をモデル化したものが図3である。基本的には図2と同一であるが、The psychoid realmがThe spiritual realmと、The SelfがThe Unlimited Divineに置き換えられている。これらの図で、広大な霊的領域の円内に四角に区切られた部分は、「限定された時間・空間領域(物質的実在)」と名づけられている。彼はこれを閉じられた体系とも呼んでいる。この領域にわずかに突き出た小さな三角形の部分が意識的な自我である。自我の背後には、その数倍も大きな個人的、ないし

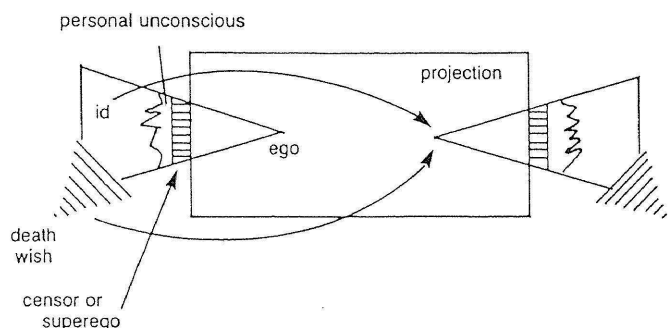


図1. 『PMCH』 P. 239.

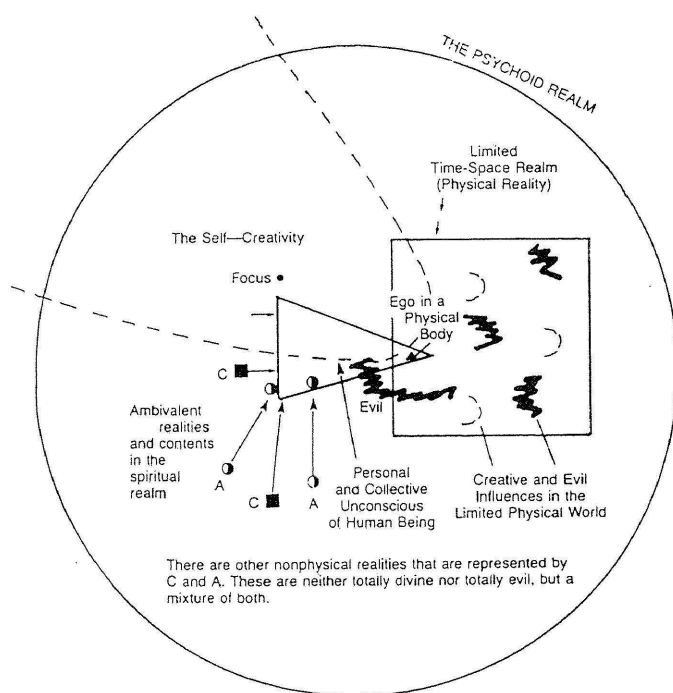


図2. 『PMCH』 P. 246.

集合的な無意識が広がっており、それは霊的な領域に直接包摂されている。近代化された社会に住む現代人の多くは、自我によって把握される物質的領域のみを唯一の実在とする暗黙の世界観に盲従している。そこでは五感による体験や、悟性によって把握される世界の外には、いかなる実在も認められない。現象の体験とは、意識によって受け入れられた体験に限られる。物質的世界から独立した実在によって人間が影響を受けるなどという考えは、未開社会の迷妄にすぎないとされる。宗教の諸問題もまた、こうした閉じられた時間・空間領域の内部に固着した視点から論じられる。ここでは様々な方法論が洗練度を競い合っているが、結局のところ、神の知識はこの世の出来事から類推すべきであって、神性の直接的体験から類推してはならない、という結論においては一致しているという。

望を与えるだけであろう。ケルシーの意図はむしろ、近代社会に病める人々に対して「癒し」や「救済」を可能にするような世界像を提示することであり、その意味で、こうしたスキームやモデル自体が、夢や神話などと同じく象徴的・隠喩的に捉えられるべき性格をもっているといえる。彼自身、当初は時間・空間の箱に閉じ込められた物質的世界しか認めることのできない完璧な近代人であり、ユングの言っていることを理解するまでにほぼ一〇年を要したと述懐している。⁽²⁹⁾そしてついにユングの見解はナザレのイエスの見解にきわめて近いことが理解できたという。もちろんキリスト教徒であるケルシーにとってユングの理論は絶対なものではない。「彼はドアを開くことができるだけであり、救世主の存在にまで我々を導いてはくれない」⁽³⁰⁾として、ユングは様々な解釈されうるし、自分の解釈もそのひとつにすぎないことを認めている。自分はいわゆるユング派ではないとも明言する。

こうしたいわば独自のユング解釈を通して構築された、人間の内的世界や、それを取りまく物質的・霊的世界のモデルを基盤として、ケルシーは様々な聖霊体験・悪霊体験・異言・預言・夢・ヴィジョン・癒しの奇跡など、今世紀後半にペンテコステ・カリスマ系の教会を中心に活発化した諸現象を検討し、理論化し、評価を試みるのである。ケルシーは二〇世紀の後半、とくに最後の四半世紀に、人類は新たな体験を始めていると見る。それは一言でいえば霊的次元への関心の再生であり、霊的領域は実在するという認識の復興である。にもかかわらず、大半のキリスト教神学者はこれに沈黙し、多くの伝統教会はこれを無視しているという。これは多くのキリスト教徒たちが暗黙のうちに受け入れている世界観が、この世で働く神性の積極的な存在に場所を認めないからであり、彼らは様々な哲学的・神学的な理論武装で身を固めながら、結局のところ、閉ざされた機械的体系という近代の世界観を乗り越えることができないのだという。⁽³¹⁾

とはいえ、彼はこうしたペンテコステ・カリスマ運動において称揚される諸現象のすべてを全面的に肯定しているわけではない。宗教的信仰の再生・復興が体験された二〇世紀最後の四半期はまた、霊的混乱の時代としても捉えられる。一方ではメアリー・ベイカー・エディーなどによって創始されたセクト的教派やニュー・エイジャーたちによる霊的世界との戯れや、無節操な信仰治療が暴走しており、キリスト教会がこれと同一のレベルに巻き込まれることは極めて危険であると見ている。彼は特に「霊的なものは必然的に良きものに違いないとする見解」⁽³²⁾を批判し、注意を促している。霊的世界に対して開かれることは、実在する悪に対しても開かれることであるという。⁽³³⁾ここで「見分け(discernment)」という問題が重要な実践的課題となる。ケルシーの個々の著作では、先に紹介したようなモデルやスキームに基づきながら、各々の霊的現象の

見分けが吟味されている。ある意味では、彼の著作活動全体が、キリスト教信仰とユング理論をベースにした「見分け」の理論化である、とまとめることもできるだろう。

とくに『見分け』を主題とした一九七八年の著作を例にとると、ここではslaying in the spiritとよばれるカルスマ系教会でよく知られた現象が検討されている。聖霊に強く満たされたとされる聖職者の吹き付ける息などに打たれて、会衆が恍惚状態になって次々に倒れるといった現象である。瞬間的な癒しが伴うことも多い。現象的には初期メソディズムやアメリカのリヴァイバル運動にも見られたものだが、一九六〇年代にキャサリン・クールマンという女性のカルスマ指導者によって一躍有名になった。ケルシーは聖書や教会史の検討から、現代の精神医学的な諸説までを視野に収めながら、その正当性を認める一方で、「すべてを神の聖霊に帰することはできない」として、現実に取りこみうる種々の危険性についても詳述している。そして、slaying in the spiritはその場を与えられるべきであり、禁止すべきではないが、適切な見分けによって合法的に使われるべきであり、その危険性に気づいたとき、さらに深い理解が可能になると結論づけている。彼はここで五つの具体的注意事項をあげている。第一は集団の規模と雰囲気である。小さな集団の静かな雰囲気の中で起こったものは真性である可能性が高いが、集団的熱狂は危険性が大きいとされる。第二は牧師による援助の重要性、第三はインシエーションとして用いられるべきであって、繰り返し起こることに価値が求められてはならないという注意である。こうした体験が問題からの逃避に使われてはならないとして、TMなどの瞑想による救済の危険性も言及されている。第四は体験内容を認知する明確な方法が用意されていないこと、第五はその可否が何よりも実（結果）によって見分けられるべきであるとして、「愛のテスト」が提唱されている。

こうした彼の主張は、一方で理性の絶対化を批判するとともに、他方で、自己の主観的体験のみを絶対視し、感情のおもむくままに身を委ねるような立場にも与しないことを示している。彼は人間の内面世界の複雑な構造を理解するためには、意識的で明示的な心理学も必要であると述べ、霊的領域を過度に畏れるあまり、それをある程度まで統御できることを見失っている人たちに注意を促している。たとえばそれは、熱心なカルスマ運動の信徒にしばしば見られるタイプで、すべての不都合な状況を悪霊の仕業と見なし、自分の気に入らない相手はすべてサタンに操られているとして、悪霊祓いに向かおうとするような人たちである。ケルシーは心理学的見地から「投射」の可能性を示唆しつつ、こうした悪霊への災因の一元化に警告を与えている。

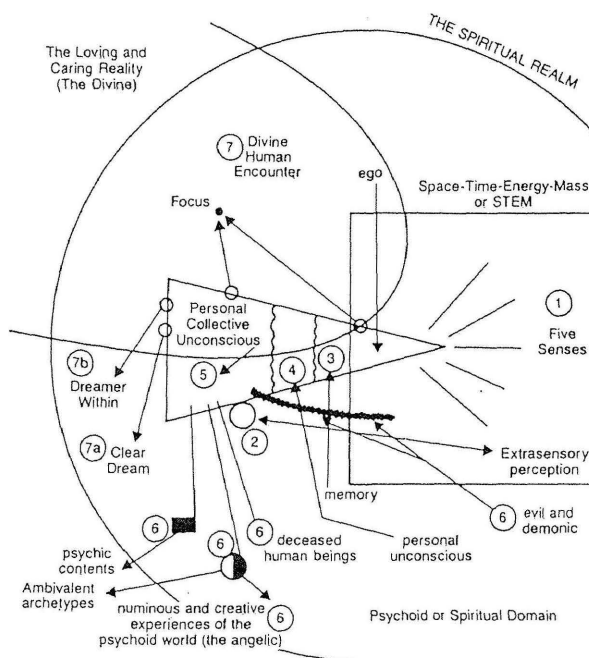


図4. 『GDR』P. 205.

究や応用が必要である。⑥はヌミナスな畏敬を喚起する力に満ちた夢である。多くは神性と悪霊的なものとの混合である。ここでは「死んだ人間たち」といった存在までが視野に収められている点が特に注目される。悪霊的要素が強ければ恐怖が強まり、死者や天使的ないし中立的な霊的存在が働けば、驚愕をもたらす。わずかでも神性に触れた場合には、エクスタシーがもたらされる。これに対し⑦は、無制約の神性の啓示である。ケルシーによれば、こうした夢が見られるのは一生に一度か二度に限られ、死を目前にした場合が多いという。

このように夢の中には常にヌミナスなもの、神的なものの表現が存在してきた。しかし、神の啓示が直接に示されることは稀であり、ほとんどの場合、ヌミナスな性質は平凡な性質と混合しているという。それらは合理的思考によってではなく、隠喩的・象徴的に見分けがなされねば

図4は夢について検討した著作において、夢が指し示す様々な領域を表した地図である。ここでは、夢のなかで表現される領域が番号の①から⑦まで示され、個々の夢が複雑な物質世界・霊的世界のどの部分かを見分けることが必要であると述べられている⁽³³⁾。①は、夢が主として昨日の出来事やその意義を指示している場合である。だが、こうした夢は予想以上に稀であるという。②はテレパシー、透視、予見としての夢である。未来を予見したり、科学的発見を促すこともあるが、あらゆる夢が未来を語るものと誤解すると迷信的乱用となる。③は記憶からの再生で、意識的に思い出そうとしても不可能な事が想起される。内なる夢見者にとっては、すべての記憶が失われていないようだ、とケルシーは述べている。④は意識が抑圧した過去の行為や思考である。この種の夢は、我々の生活を開いたり、変化させる重要な材料をもたらす。⑤はユングが集会的無意識と呼んだもの。心の本性や構造を教えてくれる普遍的象徴で、このレベルを理解するには、多くの研

ならない。夢に注意深く耳を傾けることによって、我々は物質的世界とは別の、多くの層やレベルを持った実在に出会うことができる。この実在は人によつて「霊的世界」「集合無意識」「類心的領域」「神々と悪霊の領域」など様々に命名されるが、いずれも人が自らの深みを通してやつて来る実在に耳を傾けたときに発見したものを記述した仮の名前にすぎない⁽³⁴⁾。そして、人は自らの体験への象徴的・宗教的接近を通して、神が依然として人間の魂の深みから語りかけていることを知ることができる、と述べられている⁽³⁵⁾。

五

ところで、ユングの学説から大きな影響を受けたアメリカ聖公会の司祭といえ、学術の世界ではむしろ、ジョン・A・サンフォードの名前が知られている。サンフォードもまた、一九六〇年代から夢や内面世界の宗教的意義に関する著作を発表し、ユング理論とキリスト教神学との統合の道を模索してきた理論家・実践家のひとりである。ケルシーとサンフォードは三〇年来の知友であり、ケルシーの著作ではしばしばサンフォードに対する謝辞が述べられ、またサンフォードの著書にも、重要な参考文献として、ケルシーの諸著作が挙げられている。

しかし、見てきたようにケルシーがすでにユング理論の枠を大幅に超えて、カリスマ運動の擁護に向かったのに対して、サンフォードにはそうした方向性はほとんど見られない。実際、一九八八年にアメリカで刊行された『ペンテコステ・カリスマ運動辞典』にも、ケルシーは載せられているが、J・A・サンフォードの名は見えない⁽³⁶⁾。外面的実在しか認めようとしない現代社会を批判し、夢に代表される内面的体験のなかに超越神に至る道を模索することによってキリスト教信仰の再生を目指す、という基本姿勢は同じであるとしても、サンフォードにおいては、ユング理論をより忠実に解釈し、援用していかうとする態度が顕著である。両者の分岐点はどこにあるのか。サンフォードの所論を検討することは、聖霊運動の擁護に傾斜していったケルシー理論の独創性を明らかにすることにもなる⁽³⁷⁾。

サンフォードの主張でまず目立つのは、ユングの言う「個性化」の重視と、そこから展開される全人格の統合、全体性の実現、というテーマの強調である。彼によれば、個々人の自我は意識の中心として重要な位置を占めている。しかし、人間の人格には、さらに広大な無意識の領域が存在する。この領域を内面世界と呼ぶならば、自我は内面世界との創造的な関係に入らなければならない。それが全体性の実現ということの本意である。ユングが心理学的実在として認めた内面世界は、神学的に言えば霊的実在としての神の御国とされる。御国に入ることとは、しばし

ば誤解されているように、社会的に是認された完全性の徹底遵守、いわば集合的思惟に拘束された徳目に服従することではない。また、東洋の諸宗教が主張するような霊的実在との融合を目指すこともない。それは、あくまでも真の個人になることであり、「個性化」の実現でなければならぬ。全体性の回復とは、世間や教会が神のごとき完全性として語る言説を盲信して、これに服従することではなく、人が神に創られたままの人間として成就することであるという。「御国に入ることば集団との一体視を壊し、ひとりの個人であるという重荷を引き受けることを必要とする」⁽⁹⁸⁾とされる。

このようにサンフォードが主張する全体性の実現という理念の背後には、個人性(individuality)の価値に対する大きな信頼がある。そこではまた強い自我が重視される。御国に入る道程は、宗教の進化に対応した自我の発達過程としても捉えられ、「進化」「発達」といった理念への強い信頼が認められる。もちろん、ユング理論に依拠したサンフォードにとって、この自我は決して全人格の中心を担うものではない。人間の真の創造性とは、決して自我そのものの働きではなく、内面世界から齎されるものであり、自我は内部からやってくる創造性に形と表現を与えるにすぎないという。自我が自らの否定的な部分を無意識のなかに追いやり、そこに埋め込んでしまうと、人格の統合性は失われ、全体性の実現は不可能となる。とはいえ、自我を放棄し、これを神に捧げるためには、まず強い自我の発達が必要とされる。「われわれは自分が持つていないものを神に捧げることはできない」⁽⁹⁹⁾からである。自我中心主義とは、むしろ弱い自我に由来する。弱い自我は人生に対処できず、防衛のために代替物を立てたり、さまざまなノイローゼ的な道具立てに依存するという。サンフォードにとって、全体性の実現とは、あくまでも強固な自我による内面世界の意識化であり、こうした文脈のなかで「個性化」「個人性」が強調されるのである。

このような基本的視点との関連で注目されるのが、サンフォードにおける「罪」および「悪」の問題に対する見解である。⁽¹⁰⁾ここでは上述のケルシーの立場との分岐点を示唆する微妙な差異を見出すこともできる。サンフォードによれば、人はしばしば意識が邪悪なものとして拒絶した自分自身の部分を、無意識のなかに追いやり、意識が適当と認めた仮面をつけて生きようとする。しかし、この否定的部分は、意識によって拒絶され、無意識のなかに抑圧されればされるほど、意識に対して反乱を起こし、攻撃を仕掛けてくる。それは心の病いを引き起こし、他者に投射されることによって、激しい怒りや憎しみの原因にもなる。従って、罪とは神の律法の違反を重ねることではなく、無意識に生きること、すなわち無意識に動機づけられた行為に身を委せることである。重要なのは、集合的思惟が公認した世間的秩序への服従ではなく、無意識のなか

に拒否された部分の意識化による人格の統合であり、全体性の回復であるというテーマが、ここでも繰り返されている。

悪の問題もまた、同様の観点のなかで位置づけられる。サンフォードによれば、人が自己の外部に邪悪なもの、敵として立てるものの大半は、実際には無意識のなかに抑圧された自己自身の否定的部分にほかならない。外部に想定された敵の正体は、「内なる敵」である。この真の敵に気づかないことが悪を創り出すのであり、われわれは他人を邪悪と決めつけ、腹を立てるとき、実は自分自身に腹を立てているのだという。パリスイ的な建前と自分自身の同一視をやめることは、内なる敵との出会いを意味する。そして、内なる敵と出会うことは、受容と和解を可能にする。そこではかつて対立していたものが、調和的な関係のなかで統合される。これはキリスト教的にいえば、人が創られたままの人間として成就することであるという。こうした主張は、悪霊への災因の一元化に対する警告として、ケルシーの所論においても共有されていた。しかし、霊的世界のいわば多元的で重層的な構造を容認し、人格の複数の中心を考えるケルシーに対して、サンフォードの内面世界は、あくまでも「個性化」と「内なる敵の意識化」を中心として、統一的に説明される傾向が強い。

確かにサンフォードもまた、悪を善の欠如態と見なす伝統神学に対するユングの批判に共鳴し、悪がひとつの実在であって、自律した独立の働きであることを認める。しかし、彼が実際に取り上げて論じている悪の事例の大半は、内面世界に抑圧された否定的部分の投射、という定式に帰着しうるものである。たとえば夢のなかに現れる敵対的人物や、奇妙な存在、邪悪な怪物が例証される場合でも、それらはほぼ「影」「アニマ」「アニムス」といったユングの元型論に沿って解釈され、ケルシーのように、死者の霊までをも容認するかのような、霊的世界の複合的構造といった議論には展開しない。その結果、サンフォードの枠組みのなかでは、ペンテコステ・カリスマ派の悪霊祓いなどは評価されない。むしろそれらは、自己の邪悪な部分を外部に投射することによって、無意識のなかに追いやってしまう危険な行為とされる。彼によれば、サタンとは人間のなかにあって悪霊的に見えるような集合的諸力の擬人化である。人間の自我に取り憑き、ついには人間をその中心から切り離してしまふ激情や低級の動機こそがサタンの働きなのである。それ故、悪霊を除くためには、対話を拒否してはならない。「逆らう悪霊が語る言葉に耳を傾けるべきである」と、サンフォードは繰り返す主張する。ここでも、強調されているのは対立物の和解というモチーフである。悪霊を自分とは無縁のものとして意識から消し去り、自律的に活動させてしまうために、それは真にサタンのものになるのだという。

ここで注目されるのは、悪の問題に関して、サンフォードがこれを「自然的悪」と「道徳的悪」の二つに大別しているという点である。⁽¹²⁾ 自然的悪とは、地震、洪水、病気といった、人を苦しめる自然現象を包括し、正義に対する明かな目的や関わりをもっていないという。これに対して道徳的悪とは、人間の心(psyche)から生ずる邪悪な意図や行為を指す。それは「心理学的悪」とも言われる。だが、このような類別をしたうえでサンフォードが話題とする悪は、専らこの後者の道徳的・心理学的悪に集中しているのである。そのためケルシーが格闘しているような病気の癒しといったテーマは、ほとんど扱われない。サンフォードの著作では、彼自身が日々の牧会活動のなかでカウンセリングを行なった信徒たちの事例に即して、罪や悪の問題が語られることが多い。話題の中心になるのは、対人関係における憎しみ、怒り、自己嫌悪などである。ある意味で、それは現代アメリカの中産階級を苦しめる「道徳的・心理学的悪」に限定されている。戦争、独裁、拷問、極度の貧困、飢餓、疫病といった要因は、ほとんど関わってこない。しかしながら、解放の神学やペンテコステ・カリスマ運動などが大きな社会的意味を獲得しえたのは、むしろこうした「自然的悪」あるいは個人の心理を越えた「政治的・社会的悪」が暴走する現場であった。第三世界に触発された聖霊運動の高まりなどは、サンフォードの当面的問題関心には入って来ない。

見てきたように、サンフォードとケルシーは、ともにユング心理学から強い示唆を受けたアメリカ聖公会の司祭として多くの共通点をもつが、その後の理論展開には大きな相違点を指摘することができる。どちらがユングの学説をより「正当に」あるいは「正統的に」受容したかという議論は措くとして、サンフォードの場合には、ユング理論を深層心理学という土俵のなかで出来る限り忠実に理解し、そのうえでその神学的な意味を探るという姿勢が強い。もちろんサンフォードもまた、自分の意図は神学を一定の心理学に還元することではない、と明言している。⁽¹³⁾ しかし、「個性化」「元型」「自己」などの説明に関しては、ユングそのものに即した解釈が目立つ。中心課題は個人の統合、全体性の回復であり、そこには進化論的発想や個人主義理念など、近代西欧思想への基本的信頼も保持されていた。これに対してケルシーにとつてユングの理論は、文字どおり「ドアを開くことができる」契機にすぎなかった。彼はユングに触発され、そこを一気に駆け抜けることによって、独自の世界理解に到達したのである。たとえば「自己」概念に関しても、サンフォードがあくまでも「自己」とは善でも悪でもあるという、その二面性にこだわり続けたのに対して、ケルシーはこれを簡単に「無制約の神性」に置き換えることによって、自らの理論構築に向かって行った。当然のこと

ながら、体系的理論として見た場合には、多くの矛盾点や曖昧な部分が説明されないままに残される結果となった。心理学的実在と形而上学的実在との安易なすり替え、といった批判も可能だろう。しかし、その分だけ彼の世界観・救済観は、聖霊主義のような異質の信仰復興運動や、あるいは非キリスト教的な救済世界をも視野に収め得るような、奥行きと広がりを獲得することができたといえる。

六

モートン・ケルシーの所説を素描しつつ、聖霊運動に対する彼の積極的な発言の論拠と背景を探ってきた。また、ユング心理学と現代神学の結合という野心的課題を共有する、ジョン・サンフォードとの比較を通して、ケルシーの独自性にも言及した。

冒頭にも述べたように、筆者のケルシー理論への接近は、あくまでも民俗宗教的な基盤における制度的宗教の活性化現象に対する、事例研究をふまえた問題関心から出発したものである。神学者でも心理学の専門家でもない筆者にとって、神学や宗教哲学、あるいは深層心理学や精神分析学の理論史の中の位置づけや評価などは、能力を越えた課題であり、また直接の関心事でもない。そもそも、わが国の正統アカデミズムの理論的土俵のなかでは、ペンテコステ・カリスマ運動に代表されるような聖霊主義運動自体が、真理性を剝奪されることなしには扱われず、その「理論化」などは始めから相手にされなかったというのが実情であろう。こうした学の現状そのものへの疑義も無いわけではないが、今は触れない。

筆者の問題関心からケルシーの所論が注目される理由、および示唆的と考えられた諸点については、すでに本文中でも論究してきたが、最後にこれを三つの項目にまとめておきたい。

第一は既に述べたように、心理学と神学との交流・調和を図ろうという視点である。彼はこうした交流や調和の試みを通して、一方で合理的認識に対して、他方で夢やヴィジョン、さらには異言や *slaying in the spirit* のような体験において知られる霊的実在の確信に対して、ともに場所を与え、両立させようと努めている。これは彼自身が繰り返し強調している、物質世界の牢獄のみに囚われた多くの現代人への批判となるばかりでなく、自己の体験のみを重視することによって主観主義のなかへ暴走しがちな聖霊主義運動に一定の歯止めをかけ、その客観性回復への努力を放棄しない、という態度にもつながっている。

第二は、第一の点とも関連するが、一方で悪の客観的な實在性を認めるとともに、他方において、すべての災いや不幸の原因をサタンに求め、常に悪魔祓いに向かうような立場に対して警告を与えている点である。ケルシーは福音書におけるイエスの癒しの事例に立ち戻ることによって、災厄や罪の意識に苦しむ本人の意志や責任から独立した悪霊の存在を認めた。このように、悪の原因をある程度まで個人の責任を超えた領域に「外在化」することによって、生きられるコスモスとの根源的なつながりを回復するという救済方法は、多くの民俗宗教のなかに見出されるものである。⁽⁴⁴⁾ こうした災因の外在化を通して、硬直した近代個人主義の理念に苦しむ人々を救出する一方で、より深い人間の根源的な罪の意識に目覚めさせるという力動的な対応こそが、民俗宗教の基盤が濃厚な文化における聖霊主義的キリスト教にとつての必須の課題となるのである。ケルシーはユング理論を媒介に人間の内面世界の複合的構造を明らかにすることによって、こうした力動的な対応の重要性を理論化しようとしている。

これに伴って、悪への対処の方法自体にも二面性が許容される。彼は一方で絶対的な悪の實在を認めることによって悪霊祓いなどの行為に正当性を与えている。しかし他方では、サンフォードなどと同じく、個人のなかにあつて悪霊的に見えるものは、実際には本人自身の拒絶された部分であることが多いことも指摘している。彼はこの場合の悪を、「飢えた狼ではなく、餌をもらえずに逃げだした犬である」⁽⁴⁵⁾ という隠喩を用いて形容する。そうだとすれば、解決に必要なのは、「力」によって一方的に相手を抹殺する「悪魔祓い」ではなく、手厚い介護と世話ということになるだろう。ここにはキリスト教世界に卓越してきた「戦いと排除」のメタファーに対して、「和解と調和」のメタファーを回復しようとする志向性が認められる。

特に一九八〇年代後半以降は、末息子子の看護と惜別という苦悩の体験を経て、死後の霊性や臨死体験への積極的関心をはじめ、西欧的な霊肉二元論への批判的視点などが、さらに鮮明に見られるようになっていく。⁽⁴⁶⁾ 九一年の瞑想的詩集では、キリスト教的イメージと並んで、仏陀、孔子、ムハンマドなども登場し、巨大なセコイア杉に象徴される生命樹の復活と再生というアルカイックなイメージのなかで、世界の全体性の回復が希求されている。⁽⁴⁷⁾ このことは、表向きの反発にもかかわらず、彼の思索を支える基本的視点が、アメリカ西海岸を中心に広がりつつあるニュー・エイジ的な空気を、確実に共有するものであることを示している。

これに関連する第三の注目点が、シャマニズムに対する一定の評価である。先に詳述した癒しに関する議論のなかで、ケルシーはイエスの世

界観や人間観が、ヘブライ、ギリシアから現代にいたる西欧の一般的な世界観や人間観と根本的に異なることを強調したが、さらに加えて、イエスの教えや実践は「むしろ愛する神との親密な関係に根差したシャマニズムに近いものがある」という大胆な主張を提示している。すでに触れたように、ここにはイエスの救済観と伝統社会における民俗宗教的な救済方法を貫く精神との連続性も示唆されていた。リベラル派から福音派にいたる神学理論はもとより、多くの人文・社会科学的研究においてさえ、シャマニズムは現世利益(this-worldly benefits)と結びついた呪術的俗信と即断されることが多い。仏教やキリスト教などの制度的宗教の教義体系がもつ普遍主義的志向性に目を奪われるあまり、民俗宗教的基盤との対比面ばかりが強調されすぎる傾向があった。こうしたなかで、イエスの教義や実践がシャマニズムに近いという、この視点はユニークである。彼はカスタネダやエリアーデなどの研究に学びながら、「イエスの宣教とシャマニズムのそれとの比較研究は重要な課題である」と述べている。⁽⁴⁹⁾

こうした視点は、新たなシャマニズム観との出会いを可能にする。すなわち、「世界宗教」「普遍宗教」などと呼ばれてきた制度的宗教の中核をも貫く、人類の基底的にして、真性かつ自律的な宗教体系としてのシャマニズム観である。ニュー・エイジ運動のいわゆるネオ・シャマニズムなどとも連動したこうした視点は、特に聖公会司祭のサークルなどを中心に広がりを見せつつある。⁽⁵⁰⁾

もとより多くのキリスト教徒の視点からすれば、このようなシャマニズム評価は、危険な側面を含んでいるであろう。とくに非キリスト教的文化の宗教体系を悪霊の体系と決めつけ、「力の伝道(ジョン・ウィンバー)」や「力の対決(ティモシー・ワナー)」を掲げる立場⁽⁵¹⁾からは、ケルシーの理論には悪霊との妥協を図ろうとするゆゆしき敗北主義が指摘されるだろう。しかし、先に示した比較宗教学的な観点(特にシャマニズムのグローバル化の観点)に立つとき、彼の所論には単にキリスト教内部の運動の意義をめぐる議論を超えた、多くの示唆に富む見解が含まれているといえるのである。

註

(1) ペンテコステ・カリスマ運動については、既に多くの解説書や研究書があるが、特にQuebedeaux, Richard, *The New Charismatics II* Harper & Row, 1983. Burgess, Stanly & MacGee, Gary, "The Pentecostal and Charismatic Movements" *Dictionary of Pentecostal and Charismatic*

Movements, Regency Reference Library, 1988, など簡潔でもとまっている。後者ではペンテコステ・カリスマ運動の歴史的ルーツとして、John Wesleyによる義説と聖化の教説、Charles Finneyによる回心後の新生体験の重視、一九世紀の天啓史観にもとづく前千年王国論、福音主義的な信仰治療運動、新約の始源的活力への復帰願望の高まり、の五つを挙げている。またペンテコステ運動とカリスマ運動の差異については、「神学的」と「教派的」という二つのアプローチがあるとする。神学的に見れば、ペンテコステ派が異言を伴う聖霊のバプテスマに絶対的な価値を置くのに対して、カリスマ派は第二の恩寵の業や異言には必ずしもこだわらない点が大きな違いである。教派史的に見れば、ペンテコステ派とは「Assemblies of God, the Church of God, the International Church of the Foursquare Gospelなどの流れを引く、いわゆる古典的ペンテコステ派に所属する人々」、カリスマ派とはカトリックをも含めた諸教派における聖霊重視の信徒たちを包括した呼称とされる。日本への紹介としては、R・H・カルベッパ（大塚九三子訳）『カリスマ運動を考える——聖書の視点から』ヨルダン社、一九七八。島蘭進「民衆キリスト教と現代——ペンテコステ運動からネオ・ペンテコステ運動へ」井門富二夫編『多元社会の宗教集団』大明堂、一九九二、などが示唆的である。

- (2) Wagner, C. Peter, *The Third Wave of the Holy Spirit* Servant Books, 1988. Winber, John & Springer, Kelvin, *Power Evangelism*, Harper & Row, 1986. 尾形守「新時代の日本宣教——聖霊の第三の波」『茨城キリスト教大学紀要』第二五号、一九九一。聖霊主義的運動に対する「第三の波」という呼称は、様々な視点から用いられている。たとえば、手束正昭「キリスト教の第三の波——カリスマ運動とは何か」キリスト新聞社、一九八六では、キリスト教史全体の流れのなかで聖霊運動を擁護する牧師としての立場から、イエスとその弟子たちの信仰運動を第一の波、ルターやカルヴァンによるプロテスタント改革を第二の波として、広義のカリスマ運動を第三の波と呼ぶ。Synan, Vinson, *In the Latter Days: The Outpouring of the Holy Spirit in the Twentieth Century* (Revised Edition) Servant Publications, 1991, pp. 141-142, によれば、この三波説を最初に提示したのはLeslie Newbiginの一九五三年の著作 *The Household of God* による。またMartin, David, *Tongues of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America* Basil Blackwell, 1990では、プロテスタント運動史の社会学的分析の視点から、ウェリタンの運動を第一の波、メソヂストによる信仰復興運動を第二の波として、ペンテコステ運動全体を第三の波として捉えている。これに対して、ワグナーやウィンバーによる「聖霊の第三の波」とは、聖霊主義運動内部の「発展」に注目したもので、今世紀初頭に起こった古典的ペンテコステ運動を第一の波、六〇年代以降のネオ・ペンテコステないしカリスマ運動を第二の波として、八〇年代以降に活発化した福音系諸教会における聖霊重視の運動を第三の波と位置づけて、その意義を強調している。

- (3) C・ピーター・ワグナー編集「現代のしるしと不思議、生ける水の川、一九九二。こうした動きはラテン・アメリカ、アフリカなどで注目されつつあるが、日本の周辺では、特に韓国を中心に、中国、フィリピン、インドネシアなどでも知られるようになっていく。秀村研二「韓国教会にみるキリスト教と伝統文化」国際キリスト教大学『社会科学シジャーナル』二八巻二号、一九九〇。Hunter, Alan & Rimmington, Don, "Christianity in the People's Republic of China" *Religion* 20: 177-183, 1990. Fuchigami Kyoko (淵上恭子) "Faith Healing in Korean Christianity: The Christian Church in Korea and Shamanism", *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion & Culture*, 16: 33-59, 1992, などを参照。日本における展開を考察した研究として Mullins, Mark R., "Japanese Pentecostalism and the World of the Dead: A Study of Cultural Adaptation in Iesu no Mitama Kyokai" *Japanese Journal of Religious Studies*, 17-4, 1990. "The Empire Strikes Back: Korean Pentecostal Mission To Japan" *Japanese Religions* 17-2,

1992.

- (4) 尾形守「日本における聖霊の第三の波②」『恵みの雨』第三九巻、新生運動、一九九二、四六頁。
- (5) Pollak-Eltz, Angelina, "Pentecostalism in Venezuela," *Anthropos* 73-3/4, 1978. Ackerman, S. E., "The Language of Religious Innovation: Spirit Possession and Exorcism in a Malaysian Catholic Pentecostal Movement," *Journal of Anthropological Research* 37-1, 1981. Barr, John, "A Survey of Phenomena and Holy Spirit Movements in Melanesia," *Oceanica* 54-2, 1983. Martin, David, op. cit..
- (6) 島蘭進『現代救済宗教論』青弓社、一九九二。
- (7) 池上良正『悪霊と聖霊の舞台——沖縄の民衆キリスト教に見る救済世界』どうぶつ社、一九九一。
- (8) リン・ツナ観『“Okinawan Shamanism and Charismatic Christianity”』一九九二年十一月のSociety for the Scientific Study of ReligionのAnnual Meeting (Washington D.C.)で発表した口頭発表論文。完成論文はThe Japanese Christian Quarterlyに掲載の予定。
- (9) ケルシーの業績について、末尾に主要著書のリストを掲げた。本稿の註における書名は、この表に付した略号による。
- (10) Winber, John & Springer, Kelvin, op. cit..
- (11) ゼラの敘説を RRO, pp. 11-20, DSEE, p. 1, PMCH, p. 253, GDR, pp. 26-27, などによる。
- (12) TDV, pp. 99-100.
- (13) ゼラの敘説を PMCH による。ただし CHD による参照した。
- (14) PMCH, p. 3.
- (15) PMCH, pp. 6-25.
- (16) Macquarrie, John, *Twentieth Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960*, Harper & Row, 1963.
- (17) Dayton, Donald W. & Johnston, Robert K., *The Variety of American Evangelicalism*, The University of Tennessee Press, 1991.
- (18) PMCHの第三巻にゼラ、ケルシーの叙説と関して書かれたもの。
- (19) PMCH, p. 41.
- (20) PMCH, p. 50.
- (21) PMCH, p. 260.
- (22) PMCH, p. 262.
- (23) PMCH, pp. 157-233.
- (24) PMCH, p. 280.
- (25) GDR, p. 7.
- (26) PMCH, p. 248.
- (27) PMCH, p. 254.

- (28) PMCH, pp. 265-273.
- (29) OSS, pp. 39-40.
- (30) PMCH, p. 289.
- (31) DSEE, pp. 10-50.
- (32) DSEE, p. 105.
- (33) GDR, pp. 206-207.
- (34) GDR, p. 196.
- (35) GDR, p. 185.
- (36) 註(一)を補ったDictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, p. 516.
- (37) 以下の記述は井上によつてSanford, John, A., *The Kingdom Within: The Inner Meaning of Jesus' Sayings* (Revised Edition) 1987 (originally 1970), Paulist Press, 1978, 改訂 *The Man Who Wrestled With God: Light from the Old Testament on the Psychology of Individuation* (Revised and Updated) Paulist Press, 1987 (originally 1974), などによつて。
- (38) *The Kingdom Within*, pp. 45-46.
- (39) Ibid., p. 23.
- (40) Ibid., pp. 70-117.
- (41) *Dreaming and Healing*, p. 161.
- (42) *The Kingdom Within*, p. 98.
- (43) Ibid., p. 12.
- (44) 池上良正『民俗宗教と救い』淡交社、一九九二、五章。
- (45) DSEE, p. 81.
- (46) 霊肉二元論に関していえば、一九八〇年代初頭までの彼の著作では、むしろ二分法的な捉え方が強く残っていた。それはたとえば、OSS, p. 37, p. 64, p. 170, あるいはCHD, p. 135, に掲載された図などに明らかである。そこでは、霊的世界と時空間の物質的世界に完全に二分割するモデルが描かれている。ところが一九八五年のRRO, p. 57, 59の図では、本稿に例示した図2・3・4と同じく、物質的世界は広大な霊的世界に包摂された浮島の如き存在としてモデル化されるようになっていた。また、TDV, p. 110では、復活したイエスのからだに関して、従来の霊肉二元的な発想が明確に批判されている。
- (47) PRS, p. 14.
- (48) PMCH, p. 40.

(49) Ibid..

- (50) たとえば Galipeau, Steven, A., *Transforming Body & Soul: Therapeutic Wisdom in the Gospel Healing Stories* Paulist Press, 1990 などには、ケルシーやサンフォードの基本的視座を承けて、全編がこうしたシャマニズム観で書かれている。「イエスは高度に発展したひとりのシャマンと見なすことができる」(p.4)といった記述もある。なお本書によれば、サンフォードの著作 *Healing and Wholeness* Paulist Press, 1977, の第三・四章では内面的な神のヒーラーとシャマニズム的ヒーラーとの差異が議論されているという(筆者未見)。
- (51) 前掲(4)の尾形守のシリーズ論文「日本における聖霊の第三の波」(『恵みの雨』連載中)参照。

*本稿は、一九九二年九月の日本宗教学会・第五一回学術大会(淑徳短期大学)における同一題名の口頭発表を、さらに展開したものである。本稿の執筆にあたっては、日本におけるキリスト教聖霊運動の実践的指導者の方々への取材を通して、多くの知見を得た。特にモートン・ケルシーについては、新生運動の森山雅一郎氏にいろいろと御教示いただいた。またユング心理学の現状については、南山大学の渡辺学氏から助言をいただいた。記して感謝申し上げる次第である。

モートン・ケルシーの主要著書リスト

(「」は註の引用における略号を示す)

- *Tongue Speaking: An Experiment in Spiritual Experience*, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1964.
- *Dreams: The Dark Speech of the Spirit*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1968.
- *Encounter with God: A Theology of Christian Experience*, Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1972.
- *Healing and Christianity*, New York: Harper & Row, 1973.
- *Myth, History and Faith*, New York: Paulist Press, 1974.
- *God, Dreams, and Revelation: A Christian Interpretation of Dreams*, Minneapolis, M. N.: Augsburg, 1974.
- *The Christian and the Supernatural*, Minneapolis, M. N.: Augsburg, 1976.
- *The Other Side of Silence: A Guide to Christian Meditation*, New York: Paulist Press, 1976. [OSS]
- *Can Christians Be Educated?* Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1977.
- *Discernment: A Study in Ecstasy and Evil*, New York: Paulist Press, 1978. [DSEE]
- *Dreams: A Way to Listen to God*, New York: Paulist Press, 1978.
- *Afterlife: The Other Side of Dying*, New York: Paulist Press, 1979. In paperback: Crossroad, 1982.
- *Tales To Tell*, Pecos, N. M.: Dove, 1981.

- *Transcend*, New York: Crossroad, 1981.
- *Caring: How Do We Love One Another?* New York: Paulist Press, 1981. [CHD]
- *Tongue Speaking: The History and Meaning of Charismatic Experience*, New York: Crossroad, 1982.
- *Christo-Psychology*, New York: Paulist Press, 1982.
- *Prophetic Ministry*, New York: Crossroad, 1982.
- *Companions on the Inner Way*, New York: Crossroad, 1983.
- *Resurrection: Release from Oppression*, New York: Paulist Press, 1985. [RRO]
- *Christianity as Psychology: The Healing Power of the Christian Message*, Minneapolis, Minn.: Augsburg, 1986.
- *Sacrament of Sexality*, Warwick, N. Y.: Amity House, 1986.
- *Encounter with God*, New York: Paulist Press, 1987.
- *Psychology, Medicine & Christian Healing*, San Francisco: Harper & Row, 1988. [PMCH]
- *Reaching: The Journey to Fulfillment*, San Francisco: Harper & Row, 1989.
- *God, Dreams, and Revelation: A Christian Interpretation of Dreams*, Revised and Expanded Edition, Minneapolis, M. N.: Augsburg, 1991. [GDR]
- *Prayer & the Redwood Seed*, MA: Element Inc., 1991. [PRS]
- *Through Defeat to Victory: Stories and Meditations of Spiritual Rebirth*, MA: Element Inc., 1991. [TDV]

Theoretical Problems in the Christian Holy Spirit Movement

: On the works of Morton Kelsey

Yoshimasa IKEGAMI

キリスト教聖霊運動における理論化の一事例

The last quarter of the twentieth century is experiencing a revival of conservatism and the rise of new spiritual movements in great religious traditions all over the world. This is the case with Christianity, in which the growth of Neo-Pentecostal or Charismatic sects and denominations has been widely recognized. In the 1980's, an even newer style of spiritual movement, generally called the "third wave of the Holy Spirit," has arisen among some evangelical Christian churches in many non-Western countries. What is especially noteworthy about this movement is the fact that it has been inspired and formed by the Third World. There are some theologians who regard this as "a paradigm-shift" that will radically change the worldview of Western theology.

As one exemplary theorist in these trends, this paper introduces Morton Trippe Kelsey (1917~), and discusses some interesting problems in his works. Kelsey is an American episcopal priest, university professor, and author. Since the 1960's, he has developed his own theology based on his understanding of the psychologist C.G.Jung. Endorsing much in the Holy Spirit movement he has written nearly thirty books of considerable length and erudition on a variety of Christian and psychological topics, such as healing, speaking in tongues, exorcism, meditation, dreaming, and slaying in the spirit.

Particularly in this paper, I examine Kelsey's unique interpretation of Jesus's idea of human personality as revealed in his healing activities. Furthermore, I take note of Kelsey's positive evaluation of shamanism as one of the most universal, authentic, and autonomous religious systems.